علاقة التصوف الإسلامي بالفكر الحداثي المعاصر

بقلم
رنــدة جنينة أ. د/ محمد قريبيز
جامعة عمار ثليجي ـ الأغواط
djeninaranda@gmail.com



تمهيد:

يلجأ بعض الباحثين اليوم إلى الاتكاء على التصوف الإسلامي،باعتباره بديلا روحيا مقابل الرد على التنظيمات العقلية الصارمة التي رسختها الحداثة،و للاتساق مع مقولات ما بعد الحداثة كنتاج حديث لثقافة العولمة الرأسمالية،فقد جاءت الحداثة لترسيخ السلطة ومركزتها،ويرى منظروا الحداثة المعاصرة-ما بعد الحداثة- أن التصوف يلغي السلطة ويعتبرها مجرد سراب ووهم،فكل ما ينتج عن العقل استحسانا واستهجانا هو مفرغ من الحقيقة،كما يسعى التصوف إلى تعميق فقه التحرر الذي يرمي إلى تحرير الروح الإنسانية من أصفاد الاستعباد المادي،وذلك بترسيخ فكرة التعددية وحرية الذات،ولهذا يمكن إعتبار التصوف تيار ما بعد حداثي بديل عن مركزية الحداثة، فإلى أي مدى يمكن الأخذ بهذا الرأي القائل بأن التصوف بديل للحداثة؟وهل يمكن اعتبار الصوفية الإسلامية تيارا ما بعد حداثي؟ وهل ما يدعو إليه فكر ما بعد الحداثة من تفكيك العقل، والانتصار للاعقل، وإلغاء المطلق، والتحرر اللا مشروط، موجود في الفكر الصوفي الإسلامي؟.

أولا: التصوف في الثقافة الإسلامية:

مصطلح التصوف من المصطلحات الشائعة، ولكن رغم شيوعه لا يخلو من الغموض، وهذا ما أدى إلى تعدد تعريفاته حتى تصل إلى درجة التباين أحيانا، وربما يكون السبب في ذلك هو كونه يمثل معرفة مشتركة بين جميع الأديان والثقافات في مختلف الحضارات. التصوف هو فلسفة حياة وطريقة خاصة تهذب السلوك الإنساني لتحقيق

الكمال الأخلاقي والسعادة الروحية.

التصوف فيه شقان ظاهر وباطن، ففي ظاهره هو فن من فنون الحياة يعمل على ضبط السلوك في اتجاه معرفة الخالق، أما في باطنه فهو التحقق بآداب الشريعة.[1]

تكمن غاية التصوف في ارتقاء الإنسان إلى تهذيب سلوكه وكيفية السمو والارتقاء بالنفس البشرية وذلك بالتصفية والتزكية عن الشؤون الدونية الدنيوية، من خلال علاج القلب وتطهيره وتقويم الجوارح وفق ضوابط الشريعة وسمو الأخلاق عن ملذات الدنيا للفوز برضا الحق سبحانه وتعالى.

فالتصوف هو خلوص الباطن من الشهوات و الكدرات، فهو علم يهتم بصفاء القلب من الشهوات الدنيوية ويعنى بصفائه من الأمراض القلبية والبغض والحسد وغيرها، لأن القلب هو الملك على مملكة البدن الإنساني فإذا صلح صلحت الرعية أي باقي أعضاء البدن وجوارحه، وإن فسد فسدت الرعية، فهو علم مبني على أسس قوية تتجلى في معرفة عقائد الإيمان ومعرفة الحكم الفقهية والعمل بمقتضى العلم والإخلاص في العمل.[2]

التصوف هو السبيل إلى صحة الإنسان الباطنية وعلاجه من أمراض القلب، وهو الطريق إلى معرفة أسرار الوجود وخفايا النفوس، وهو الملاذ من الحياة المادية المتخمة بالشهوات والابتعاد عن الرذائل طمعا فيما هو أزكى وأرقى من ذلك ويعده البعض السبيل إلى إقامة موازنة بين متطلبات الجسد وتطلعات الروح.

فهو مناخ روحي يلتقي في ظلاله كل البشر، ومنبسط في رحابه فهو دنيا الروح التي تذوب فيها الأبعاد وتتلاشى فيها الحدود، هو انفتاح للأديان عالم تجلي وإشراق ومناجاة

---

[1] أيمن حمدي،قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء،دار قباء، القاهرة،د ط،2000،ص،12

[2] عبده غالب أحمد عيسى،مفهوم التصوف،دار الجيل، بيروت لبنان، ط1، 1996 ، ص ص،11-14



للذات الكلية.[1] فهو أسلوب ومنهج يدين به الكثير من البشر باختلاف مذاهبهم ودياناتهم، فهو منهج إنساني، يمثل الجانب الروحي للإنسان وهو طريق تحقيق السعادة والراحة النفسية. والتصوف الإسلامي هو الاتجاه المعنوي أو الحياة الروحية أو هو مجموع المعاني السامية في النفس والوجدان، يستند على الوحي القرآني والسنة النبوية.[2] يمكن وصف التصوف بكونه تجريد العمل لله تعالى والزهد في ملذات الدنيا وترك دواعي الشهرة والميل إلى التواضع[3]، وذلك لتحقيق الراحة النفسية والفوز بمرضاة الله تعالى.

ثانيا: خصوصية التصوف الإسلامي :

أجمع الصوفية على اختلاف طرقهم ومناهجهم على أن لباب التصوف هو ما ينكشف للصوفي من حقائق عرفانية وأنواع ربانية، من جهة الفتح الإلهي و الوهب الرحماني،نتيجة ملازمتهم أصول الطريق والتزامهم مختلف الآداب والأخلاق والعبادات والمجاهدات وكذا الأسفار الروحية والبدنية الشاقة، وتتميز هذه المعارف من صوفي إلى آخر لتتلون بتجربته الداخلية فيعرضها في نسق خاص.[4] هذا معناه أن جوهر التصوف يكمن في الكشف الصوفي وهو هبة ربانية يهبها الله تعالى المتصوف العارف بالله المقبل عليه محبة، وهو نتيجة مجاهدات و رياضات بدنية وروحية شاقة يسعى فيها الصوفي إلى السمو بروحه للوصول إلى أرقى المراتب، و التجربة الصوفية بهذا تكون تجربة خاصة ومختلفة من صوفي إلى آخر الشيء الذي ساهم في ثراء التصوف الإسلامي.

و المقصد الأسمى من التصوف هو بلوغ أعلى مراتب المعرفة بالله وأرقى درجات اليقين في التوجه إليه، ومن هنا فإن الغاية المعرفية لا تأتي إلا بعد مكابدة والبحث

---

[1] صهيب سعران،مقدمة في التصوف،دار المعرفة،دمشق،ط1، 1989 ، ص ص،6-9.

[2]المرجع نفسه،ص،9.

[3] صابر طميعة،الصوفية معتقدا ومسلكا،دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ط2، 1985،ص،19

[4] ينظر ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة،مجلة جامعة النجاح للأبحاث،المجلد27(3)، 2013،ص:476 .

المتواصل، لأنها إلهامات ما كان لها أن توجد إلا بأساس فكري سابق، قوامه فهم في معاني القرآن وأسرار الشريعة فجوهر التصوف هو استقامة المنهج،وقد ارتبطت المعرفة لدى الصوفي بالعلم الإلهي، ولذلك اختلف المنطوق الصوفي عن غيره، فشدد على الكتمان والصمت والرمز وبذلك عبر عن ذائقته الصوفية في أحوال وجدانية غيبية خاصة صنعت وحي تجاربه الفريدة، والصوفي لا يرجو من عبارته الفوز بالجنة والنجاة من النار، وإنما مبتغاه القرب من الحق عز وجل.[1]

من هنا نجد أن التصوف الإسلامي استمد قواعده و مبادئه من القرآن الكريم والشريعة الإسلامية، ولأنه تجربة خاصة اختلف من صوفي إلى آخر وهذا لم يلغي الهدف الأسمى للتصوف، فهو أعلى مراتب المعرفة بالله غايتها القرب من الذات الإلهية.

كما يسعى التصوف الإسلامي إلى معالجة الأساس التنظيري الأخلاقي وكانت العقيدة هي مصدر وحيهم وإلهامهم في استنباط قيم الأخلاق الفاضلة، وقد يسرت لهم المشاركة الأخلاقية السبيل إلى المشاركة الاجتماعية، بتفعيل المبدأ الأخلاقي (المؤمن مرآة المؤمن)، فاتخذوها معيارا لسلوكهم الاجتماعي، وكان على المريد أن يوسع حبه ليشمل كل الخلق، بالتخلص من الأنانية وحب التملك، وإلا فقد درجته الروحية وكيف له أن يقول ملكي وهو لا يعلم أن الله مالك كل شيء.[2] فهدف التصوف الأعلى هو تسوية التنظير الأخلاقي للمسلم والمكابدة من أجل استنباط القيم الأخلاقية الفاضلة.

و دعوة الصوفية للزهد في الدنيا لم يحمل في معناه دعوة للفقر وعدم امتلاك المال، فهم قالوا بعبارة صريحة: (ليس الزهد أن تترك الدنيا من يدك وهي في قلبك، بل الزهد أن تتركها من قلبك وهي في يدك) وهذا لإدراكهم أن الزاهد وإن بدا فقيرا فهو غني بخروج

---

[1] ينظر المرجع نفسه،ص ص: 477 و478 .

[2]ينظر آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة:محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006، ص ص:259-262.

الدنيا من قلبه وإن كانت في يده، أما الفقير فقد لا يكون زاهدا مع فقره لاستشرافه الدنيا وتعلق قلبه بها وانشغاله بحب زخرفها، فالزهد لدى الصوفية ليس فقر الجيب، بل هو خروج حب الدنيا من القلب، والفقر الحقيقي الذي عناه الصوفية هو الفقر من المادة بمعنى التجرد عنها نتيجة التجرد عن الدنيا، و التروحن المستمر حتى يرى في وجوده وعمله وماله فضلا من الله تعالى وامتنانا محضا.[1]

وإذا كان فلاسفة اليونان قد أفاضوا الحديث عن سياسة الذات، فإن الصوفية قد زادوا على تلك المبادئ ما يبني منهجهم في تربية النفس وتهذيبها والوصول بها إلى التخلق بأخلاق الذات العليا، و ما هذا التمثل الروحي لأسمائه وصفاته الجليلة إلا حلقة تفضي بالصوفي إلى تحقيق الكمال الإنساني والسمو الروحي بطريق الكشف والفناء.[2] فالحرية التي يدعو إليها التصوف الإسلامي هي حرية العبودية وحرية الروح في تمثل الأخلاق الفاضلة التي تفضي بها إلى قرب الله عز وجل، فيحقق الصوفي كماله الإنساني ويصبح بذلك هو ترجمان الذات الإلهية لتمثله بأسمائها وصفاتها.

وقد بني التصوف الإسلامي على أخلاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهي الأخلاق الكبرى وهي جماع أخلاق الصوفية، لأنهم بلغوا بها مراتب الأحباء والأخلاء الأصفياء، ويحددها الجنيد بثمان خصال يلخصها في الاقتداء في السخاء بسيدنا إبراهيم عليه السلام لأنه بلغ أن ضحى بولده، وفي الرضا بسيدنا إسماعيل عليه السلام لأنه سلم لأمر الله، وفي الصبر بسيدنا أيوب عليه السلام لأنه صبر على بلائه بالدود، وفي كلام سيدنا زكريا عليه السلام للناس رمزا، وفي الغربة بسيدنا يحي عليه السلام الذي كان غريبا في وطنه غريبا في أهله، وفي السياحة بسيدنا عيسى عليه السلام لأنه كان في سياحته

---

[1] ينظر عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1962، ص:41.

[2] ينظر ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة،ص: 481.

من التجرد، حيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطا ألقاهما بعد أن رأى رجلا يشرب بحفنتيه، ورجلا يخلل شعره بأصابعه، وفي لبس الصوف بسيدنا موسى عليه السلام، وفي الفقر-الزهد- بسيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم.[1] فمقامات الصوفية وأحوالهم مستمدة من سنن الأنبياء عليهم السلام وأخلاقهم و التي استنبطها الصوفية من القرآن الكريم والسنة والأحاديث النبوية الشريفة.

فما نقصده بخصوصية الحياة الصوفية وتفردها يتوافق مع قدرة كل صوفي في خلق نموذجه الخاص المتميز عن غيره، وهذا ما يعود إلى طبيعة الأحوال التي ترد على الصوفي وتكوّن حياته الوجدانية الباطنية، والحال هو ما يحل بالقلوب، وهو كما يعرفه نجم الدين الكبرى هو زاد وشراب ومركب بها بتقوى السيار ويستعين في سفره المعنوي إلى مطلوبه الكلي، وهو قوة الروح أو القلب من باق إلى باق، وهو بمنزلة الجناحين للطير.[2] والحال ما وقع في قلب العبد من طرب أو حزن أو بسط أو قبض دون أن يقدر على رده، حين يأتي أو إعادته حين يغيب ولذلك اعتبرت الأحوال وهبية لا كسبية، فهي مواهب فائضة على العبد من ربه إما ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس، وإما نازلة من الحق امتنانا محضا، وإنما سميت أحوالا لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد، فمن الأحوال ما يبعث على السرور والبهجة والأنس ومنها ما يبعث على الحرارة والالتياع كأحوال الحب والشوق والوجد، فقد ظل التصوف قرين التعرض للهبات الحارقة والجمرات الصاعقة، فالوجد شعلة متأججة من نار العشق، وهي نار في القلب ينبعث منها لطلب الحق.[3]

---

[1] ينظر آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف،ص:20.

[2] ينظر نجم الدين الكبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق: يوسف زيدان،سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1963، ص ص: 185 و186.

[3] ينظر عبد الرزاق الكشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة مصر، ط1، 1992، ص ص: 52 و 306-318.

وجميع هذه اللواعج موطنها القلب باعتباره بيت الله، فاعتنوا بتصفيته وتزكيته وتطهيره استعداد الوقور المحبة الإلهية فيه، فهو يناظر بيوت الله في بنية الإنسان ، لذلك على ألا يسكن بيوت الله فيهم إلا هو سبحانه، فيقول تعالى في حديثه:(خلقت كل شيء بتوجه (كن)، إلا الإنسان فإني خلقته بيدي وجعلت قلبه فلك المحبة الذاتية).[1] هكذا خصت المحبة في الصوفية بموقف إلهي، فهي رقائق أنوار قلوب العارفين بالله ومسكنها القلوب المتلونة بتلوين كل محبوب ولا تقتصر المحبة على طرف واحد، فكما لها وُجهة قلبية حبية من الخلق إلى الحق، فإنها كذلك عروة ممتدة من الحق إلى الخلق.

ثالثا: قضية الحداثة في الفكر الغربي:

لم تلبث مسألة الحداثة الغربية أن تفاقمت وتطورت من مجرد قضية إلى مفهوم له مكانته في حقل المفاهيم الغامضة في بنية الفكر الغربي الذي أنتجه، ليشتد هذا الغموض في الثقافة العربية ويأخذ مداه فيكون إشكالية فكرية رؤية وإبداعا وتلقيا، قابلا للرفض والقبول، فالحداثة مشروع ضخم مرتبط بالفكر الغربي وتعبيرا صادقا عن قيمه وتصوراته وكانت نتيجة التطورات التي طالت الذهنية الغربية وهذا ما أضفى عليه مشروعية وشرعية قوية لكونها لصيقة بديناميكية المجتمع الغربي منادية بفلسفة التنوير التي تعطي الأولوية القصوى للعقل، فالحداثة تعمل على تطوير طرائق وأساليب المعرفة قوامها الانتقال من المعرفة التأملية إلى المعرفة العقلية، فالأولى انطباعية والثانية قائمة على إعمال العقل.

من العسير تطويق مفهوم الحداثة وضبط مكوناته، فهي ظهور ملامح المجتمع البرجوازي الغربي في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية، وصناعيا تتمثل في ارتفاع مستوى التقنية في الإنتاج، فالمجتمع الحداثي هو مجتمع اقتصادي، صاحبها انتقال

[1] ينظر عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص ص:56 و176.

تدريجي في احتكار السلطة في التكتل الطبقي التدريجي، وما يهم هنا هو الحداثة الفكرية العاملة على إحلال مبدأ المعقولية في ميدان الطبيعة.[1]

يرى عبد السلام المسدي أن مصطلح الحداثة ظهر في أوله للتمييز والفصل بين فترتين زمنيتين جسدهما الصراع بين القديم والحديث، مع التأكيد على القطيعة مع الفترة الماضية بدخول عصر النهضة والتجديد، فالحداثة تسعى إلى تجاوز الواقع المعاش ورفض القيم التقليدية، وإعمال الفكر بطريقة مستمرة للتطلع نحو الجديد، فهي موقف معارض للثقافات التقليدية.[2] الحداثة موقف شائك ومعقد، وقد أثار جدل كبير في صفوف الباحثين وذلك لصعوبة حصره في مجال ضيق.

يرى بعض النقاد أن مفتاح الحداثة موجودة في التغيرات التي تحدث في الوعي والواقع حيث يمكن وصفها تمجيدا أو إقرار بالوعي -العقل- باعتباره قوة في حد ذاته.[3] فهي عبارة عن طوفان معرفي وحضاري قوي تدعو إلى التحرير من قيود الميتافيزيقا التي سيطرت على الفكر الغربي ردحا من الزمن، فهي حالة تعمل على وعي الواقع ونقده وربما العمل على تغييره، فهي دعوة لتغليب العقل على الميتافيزيقا واعتباره حقيقة منزهة. الحداثة الفكرية وهي التي لا تكف عن محاسبة نتائجها بأساليب تعتمد على مقاييس العقل والعلم، ذلك أن الفكر الفلسفي الغربي منذ ديكارت استبعد كل الملكات الإنسانية الأخرى من أهواء وخيال واعتبرها مصدر خطأ وعنصر مشوش عن المعرفة الحقة.[4]

---

[1] محمد سبيلا، مدارات الحداثة،الشبكة العربية للأبحاث، بيروت لبنان،ط1 ،2009 ،ص ص، 123-128.

[2] عبد السلام المسدي،الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب،ط3 ،دت، ص، 17.

[3] جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1، 2008، ص، 403

[4] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص ص: 107و108

يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم ويغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية.[1]

الحداثة هي مرادفة للفكر الغربي وتعبيرا عنه، فهي نمط حياتي يقوم على أساس التغيير والابتكار، وترتكز الحداثة على مرتكزين هما الثورة ضد الميتافيزيقا وترسيخ مركزية العقل، وهي تعنى بالتجديد والإبداع و تقوم على لوعي الفردي المتحرر، مهدت فلسفة التنوير للحداثة التي تعد تحولا على مستوى الفلسفة والعلوم وقد ارتكزت في أسسها على أفكار ديكارت الذي يمثل الأب الحقيقي للفلسفة الحديثة والمؤسس الشرعي للذاتية الغربية.

وتقول "خالدة سعيد":(تمثلت الحداثة الأوروبية منذ بداياتها في الصراع مع المؤسسات الدينية وقوانين الكنيسة والتقاليد الاجتماعية والمفهومات الموروثة، ثم في مرحلة متأخرة مع التقاليد الأدبية لصالح مبادئ الحرية والفردية والابتكار والعفوية).[2]

رابعا: الخلفية الفلسفية للحداثة الغربية:

الحداثة هي حركة ولدت داخل التراث الأوروبي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين، يعد بمثابة الأصل الذي لا غنى عنه، هذا الارتباط الوثيق بين مصطلح الحداثة والظروف التي أفرزته يجعل كل اقتباس أو نقل لهذا المصطلح خارج أرض النشأة مخاطرة قد تجر صاحبها إلى الوقوع في فخ التبعية الفكرية.[3] فيما معناه أن الحداثة الغربية كانت نتيجة تطورات وتغيرات طرأت على الذهنية الغربية في زمن معين وطبقا لمعايير فكرية

[1] ألان تورين، نقد الحداثة،تر:أنور مغيث،المجلس الأعلى للثقافة،1997 ،ص،16.

[2] خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، مجلد 4، عدد 3، 1984، ص: 27 .

[3] ينظر عبد الغاني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 2005، ص: 17.

محددة وخاصة بالثقافة الغربية وحدها. بداية نجد فلسفة "ديكارت" التي تعنى بالذات العارفة، والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف؛ فيعدها ديكارت من العلوم الأكثر يقينا وطريقة طلبها تعتمد على الحدس البديهي والاستنباط الضروري. فديكارت في رؤيته سبق الماهية على الوجود ويؤكد في هذا الإطار مبينا خلاصة قضية منهجه بقوله :(إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية، و البحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها، وجب علينا أن نتخلص من أحكامنا السابقة، و أن تحرص على طرح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل ذلك ريثما تنكشف لنا صحتها ، لعدم إعادة النظر فيها، و ينبغي أيضا أن نراجع بأذهاننا من تصورات وأن لا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح و تميز، بهذه الطريقة نعرف أننا موجودون، باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير، و نعرف في الوقت نفسه وجود إله يمكن أن نعتمد عليه، و بعد أن ننظر في صفاته و نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعا نظرا إلى أنه هو علتها).[1] هذا ما يكشف لنا عن روح فلسفة ديكارت ومنهجيتها التي تريد التخلص من شوائب الأحكام المتعلقة بالذهن، و مراجعة ما يحمله الذهن من أفكار ومراجعة نقدية.

يعلق "عثمان أمين" أحد أنصار الديكارتية على مبدأ الكوجيتو الديكارتي القائل: (أنا أفكر، فأنا إذن موجود)،هذا هو مبدأ الكوجيتو المشهور الذي جعله ديكارت نقطة انطلاق للميتافيزيقا الحقة، الذي يستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج، و أولها أن الإنسان يفكر وأنه موجود من حيث أنه يفكر، وهذه الحقيقة إنما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعي المنتبه هي نظرة ذهنية لحظية، بلغت من الوضوح مبلغا يزول معه كل شيء،فهي حدس عقلني، أو رؤية ذهنية سريعة، ليست قياسا يتم في زمان، و لا

---

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (إشكالية التكون و التمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1، 1997 ،ص، 75.

استدلالا منطقيا يتدرج من المبادئ إلى المطالب، كما يقول الفلاسفة العرب... و النفس مستقلة عن الجسم...و استخلص أن جوهر النفس هو الفكر و أن جوهر الإله هو الكمال، وأن جوهر الجسم هو الامتداد،و بذلك سار الفيلسوف من النفس إلى لله مباشرة وبغير واسطة، و لم يرد أن تكون معرفتنا بوجود لله عن طريق العالم كما فعل سابقيه من اللاهوتيين بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة بوجود لله هي التي تعتمد إلى وجود لله سندا لها...و على هذا الأساس أقام ديكارت أدلة ثالثة:أدقها الدليل الأنطولوجي وهو دليل لاهوتي وضعه القديس "أنسلم" قبل ديكارت.[1]

نجد أن فلسفة ديكارت هدمت مذهب أرسطو وكذا علم العصر.الوسيط و بالمقابل ساندت سلطان العقل الناضج و أيدت قضية الحرية، وهيئت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى. فهي فلسفة العقل الفاتح لآفاق المعرفة، والعلم أمام الإنسان، غازيا بنوره كلا من عالم السماء و الأرض، و المطلع على فلسفته يطيل التأمل حتما عند عنصران أو لنقل أمران هما: الثقة بالعلي الحكيم ، و الثقة بالعقل البصير المستنير. من خلال هذه المركزية الجديدة أعطى ديكارت دفعة قوية للفلسفة في تحولاتها القادمة من حيث بداية التفكير، و مركزيته للإنسان و وجوده، فقد استطاع ديكارت أن يهشم جزء أساسيا من الصخرة التي تستند إليها حقيقة العالم ضمن بناء مع كل المعارف والحقائق والمسلمات الصامتة و الثابتة التي لا تتزعزع من مكانها مع الأجيال العلمية المبدعة ضمن عصره.

يعتبر "هيدغر" (كانط) مؤسس الحداثة الفلسفية، الأمر الذي يتطرق إليه "فوكو" معتبرا "كانط "هو عتبة الحداثة،فهو في رأي "ميشال فوكو" جعل الإنسان محط اهتمام الفلسفة لأن الحداثة في رأيه بدأت عندما أصبح الإنسان وحدة تتشكل من عنصرين: التجريبي والمعرفي . [2]

---

[1] المرجع نفسه، ص،78.

[2] أنظر، محمد سبيلا، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط1، ص ص، 22-26.

أما عند "هابرماس" فإن "كانط" و فلسفته تمثل مرآة الحداثة، "فكانط" لم يفهم الحداثة كما هي، بل إن سمات عصره تنعكس على فلسفته، فهي مرآة لديناميكية الحداثة من زاوية، ومن زاوية أخرى يعتبر في نظره الأول البعيد لما بعد الحداثة، و تمييز "كانط" بين العقل والذهن في رأي هابرماس هو منطلق لنقد التصور الذاتي الصرف للعقل، بمعنى أنه نقد للعقل الأداتي البارد و المنشئ، فالنقد الذاتي للعقل والذاتية، الذي عد شيء جديد كليا عند "نيتشه" كان في الواقع موجود قبل هذا عند كانط[1]

يمكن القول بأن "كانط" "كسقراط" و "ديكارت" يؤلف نقطة تحول في تاريخ الفكر البشري، فقد غير وجهة نظر الإنسان في طبيعة المعرفة و الوجود و لله، فإذا كان سقراط يشطر الفلسفة اليونانية إلى ما قبله وإلى ما بعده، فإن كانط يشطر الفلسفة الحديثة إلى ما بعده و إلى ما قبله، وهكذا انتهى إلى القول بأن نهاية القرن الثامن عشر شهد تربع الفكر الفلسفي الكانطي على ذروة الفكر الفلسفي عامة، محققا مشروع التركيب بين مغالاة كل من العقلانية الديكارتية والتجريبية، أي دمج معطيات هذه بتلك والخروج بتركيب جديد، بوصفها فلسفة عقلية جديدة.

خامسا: نقد الحداثة الغربية:

لقد فقدت الحداثة قدرتها على تحرير الإنسان بعد أن أدت دورها التاريخي، وفي هذا السياق يقول "تورين": (بقدر ما تنتصر الحداثة بقدر ما تفقد قدرتها على التحرير، إن دعوة التنوير مؤثرة عندما يكون العالم غارقا في الظلام والجهل والعبودية)[2]. يشرح لنا "تورين" هذه الإشكالية، إشكالية التحرير والعبودية فيما بين عصر التقاليد وعصر الحداثة فيقول: "كنا نعيش في الصمت صرنا نعيش في الضجيج، كنا معزولين فصرنا ضائعين وسط الزحام، كنا نتسلم قليلا من الرسائل والآن تنهمر علينا كوابل من نار، لقد

[1] ينظر المرجع نفسه، ص ص،22-28 .
[2] ينظر ألان تورين،نقد الحداثة، ص، 129.

انتزعتنا الحداثة من الحدود الضيقة للثقافة التقليدية المحلية التي كنا نحياها وألقت بنا في جحيم الحرية الفردية، لقد ناضلنا ضد نظم الحكم القديمة الفاسدة وميراثها، أما في القرن العشرين فضد الأنظمة الجديدة والمجتمع الجديد والإنسان الجديد [1]. لم يلبث النسق المعرفي المادي للحداثة أن أفرز تساؤلات عميقة آلت بها إلى ما بعد الحداثة التي فككت الإنسان، و أنكرت مركزيته و أسلمته إلى العدمية، فبعد تراجع الجوهر الإنساني لصالح الآلة و السوق والقوة، على يد الحداثة تم اختزاله إلى شيء أحادي البعد(جسد، جنس) على يد ما بعد الحداثة.

جاءت ما بعد الحداثة لتحطم المقولات المركزية التي هيمنت على الفكر الغربي، فعصر ما بعد الحداثة في نظر ليوتار لا يحفل بالنظريات الكبرى ولا تعترف بكلية وشمولية الخطاب. ترتبط فلسفة ما بعد الحداثة بالتقويض الذي يعتبر ثورة شرسة على الميتافيزيقا الغربية المتمركزة حول اللوغوس والمطلقات والحتميات، كما يسعى إلى قلب أولوية المنطق على البلاغة ويؤمن بالتشظي والتجزؤ، فما بعد الحداثة دعوة إلى تغييب المتعالي والمطلق.أحدثت ما بعد الحداثة تغيرات في اللغة و الهوية والتفكير العقلي مستخدمة و التشكيك في كل معرفة قبلية، ومستبيحة لكل ما هو مقدس لتعم فلسفة الفوضى والعدمية،حيث تميزت بقوة التحرر من قيود التمركز والانفكاك عن ما هو متعارف.

سادسا: مقولة التصوف الإسلامي بديل للفكر الحداثي:

مما يؤسف له في علاقة الحداثة بالتصوف، هو إلصاق مقولات تسيء بسمعة التصوف الإسلامي، يرى بعض الباحثين في التصوف الإسلامي البديل الروحي في الرد على التنظيمات الدينية المتطرفة والتي فجرت الرأي العام ضد الإسلام، وهو بالتالي بمثابة الحامي لمستقبل البشرية من أخطار الحداثة، فمقصد التصوف هو تحرير الروح الإنسانية من قيود المادية ورغباتها والسمو بها إلى عالم مليء بالجمال و اللذائذ

[1] ينظر المرجع نفسه، ص، 129 .



المعنوية حتى تتصل بالأمثل.[1]

حيث نجد أدونيس مثلا يقول:(تجاوز الواقع أو ما يمكن أن نسميه اللاعقلانية، اللاعقلانية تعني الثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق والشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تعنى بالظاهر...هذه الثورة تعنى بالمقابل بالتوكيد على الباطن، أي على الحقيقة مقابل الشريعة، وتعني الخلاص من المقدس والمحرم، وإباحة كل شيء للحرية، الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان والتصوف ذوب ثبات الإلوهية، جعله حركة في النفس، في أغوارها أزال الحجز بينه وبين الإنسان، وبهذا المعنى قتله(أي الله) وأعطى للإنسان طاقاته، المتصوف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحدا، صارت المعجزة تتحرك بين يديه).[2] فقد قامت الحداثة من نقل البشرية من مرحلة التفكير الخرافي والميتافيزيقي إلى مرحلة التفكير العلمي العقلاني، وقد عملت على القضاء على الشعور الديني ونشر الفراغ الروحي وترسيخ التفكير المادي للإنسان، كان لابد من البحث عن ما يعيد الهوية الإنسانية والحياة وذلك من خلال الدعوة للتصوف، فالجهاد الأكبر للصوفي هو في مواجهة العدو الداخلي المتمثل في "الهوى"، أي الإغراءات الدنيوية المادية، ولكن إلى أي مدى يمكن الأخذ بهذا الرأي؟ وهل يمكن اعتبار التصوف الإسلامي تيار ما بعد حداثي بديلا عن الفكر الحداثي ؟.

مما سبق نجد أن النسق المعرفي المادي الذي دعت إليه الحداثة أفرز تساؤلات

---

[1] صهيب سعران ، مقدمة في التصوف، ص،19.

[2] ينظر عوض القرني، الحداثة في ميزان إسلامي، http://vb.arabsgate.com نقلا عن ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة،ص: 488.

معرفية مصيرية آلت إلى دعوة بقطيعة فكرية مع المركزية العقلانية المتمثلة في الحداثة ونبذها، وهذا هو الأساس الذي قامت عليه ما بعد الحداثة التي عملت على تكريس العبثية والفوضوية والعدمية ، وتجعل من الإنسان كائنا عبثيا لا قيمة له في هذا الكون المغيب، يعيش حياة الغرابة والشذوذ والسخرية والمفارقة، و يتشظى أنطولوجيا في هذا العالم.

يُقدم التصوف الحكمة المتراكمة التي نُقلت عبر القرون والتي يستطيع المرء بمساعدتها أن يتقدم نحو عقلية متحولة، وحب أعمق، وصفات شخصية إيجابية، وشجاعة للعمل من أجل إصلاح المجتمع. ويوفر البرنامج الروحي الذي يقدمه التصوف قاعدةً راسخة لتطهير الدراسة العلمية العصرية من النواقص الأخلاقية والمحددات الوضعية، وبذلك نستطيع التوفيق بين العلم وما هو إنساني، وبين القيم العلمية والقيم الإنسانية، وبين المنظور العلمي والمنظور الديني للحياة، وبين العلوم الغربية من جانب، والإيمان والأخلاق الشرقية من جانب آخر. وهذه هي التحديات والصعوبات التي تواجه العلماء والمربين وعلماء الاجتماع أو الاتصال في أيامنا هذه.

فما اشتمل عليه باب الفضيلة لدى الصوفية الإسلامية يصب فيما يعرف بأدب السلوك ، وهو مسلك يقوم على التزام حدود الشرع ومراقبة الله كما ينبغي سرا وعلنا.[1]

من هنا لا يمكن اعتبار التصوف بمفهومه الإسلامي بديل للحداثة فهو ليس تيارا ما بعد حداثي، فما تدعو إليه الذهنية الغربية اليوم من روحانيات و عرفانيات تبتعد عن روحانية المعرفة الصوفية، فكما كرست الحداثة المركزية العقلية دعت ما بعد الحداثة إلى اللا عقل واللاوعي والجنون، وذلك بتخطي حدود العقل والتوحيد والعيش بلا قيود، فهي دعوة إلى استنزاف الطاقة الغريزية للإنسان وإباحة اللذات والمتعة الجنسية دون ضوابط أو قوانين ، فهي دعوة إلى حرية زائفة تعمل على خرق القوانين والضوابط

[1] ينظر مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1983، ص: 06.

الإنسانية، وإطلاق العنان للغريزة داخل الإنسان.

هذا ما لا نجده في التصوف الإسلامي الذي يقوم في جوهره على الفكر الإسلامي، حيث القرآن والسنة النبوية هما التربة الخصبة التي بذر التصوف عليها بذوره الروحية، فهو يسعى إلى اقتصاد الطاقات الروحية والدعوة إلى سمو وارتقاء الروح وتخلصها من الملذات الدنية بما فيها الغريزية، فالتصوف بمعناه الإسلامي يسعى إلى تحقيق السعادة الروحية بالعبودية الإلهية واتحاد الروح بالحق وليس بالابتعاد عن الله وفعل ما يخالف الضوابط الدينية.

التصوف هو طريق تطوعي يسلكه المؤمن مُتسلحًا بالفضيلة والسلوك القويم ليصل إلى حالة بحيث يتخلى عن إرادته الشخصية ويسعى فقط إلى تنفيذ إرادة الله. ويرى العديد من الصوفيين أن هذا "الطريق" هو إدراك الحكمة الأزلية للقلب الذي هو الطريق الآمن الوحيد للوصول إلى المعرفة والحقيقة الأزلية والبصيرة الحقيقية، وهذا الأسلوب عكس ما تدعو إليه الحداثة وما بعدها.

التصوف الإسلامي لا يدعو إلى التحرر بل هو دال على العبودية لله تعالى والحرية التي تتأتى فيه إنما هي دلالة على التوسع في الأخلاق وحرية الانتقال بين الفضائل، فها هو الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي يوضح معنى الفقر والعبودية في قوله:(كن فقيرا من الله كما أنت فقير إليه، ومعنى فقرك من الله أن لا يشم منك رائحة من روائح الربوبية بل العبودية المحضة، كما أنه ليس في جناب الحق شيء من العبودية، ويستحيل ذلك عليه فهو رب محض فكن أنت عبدا محضا، فكن مع الله بقيمتك لا بعينك، فإن عينك عليه روائح الربوبية بما خلقك عليه من الصورة فتتصرف بالدعوى، وقيمتك ليست كذلك).[1] هذا يوضح فكرة حرية العبودية وينفي فكرة وحدة الخالق

[1] محي الدين ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، دمشق سورية، ط2، 1988ص،124.

بالمخلوق، وهذا الجمع بين الأضداد (الحرية، العبودية) هو جمع بين ظاهر وباطن، فإن كان الصوفية يظهرون الحرية في ابتهالاتهم ومعتقداتهم ففي بوطنهم عبودية لله الحق في افتقار وتسليم كامل.

هذه المسائل الحاسمة في السلوك الصوفي الإسلامي مثل (الإرادة والحرية والاختيار) تختلف عن ما هو موجود في الفلسفة الغربية والأفكار الوجودية، ونفي الحرية عن الصوفي لا يعني الاسترقاق والعبودية، لأنه يجد يحدد علاقته مع الوجود البشري ولا يربط مسائله مع العالم الطبيعي فالعلاقة المحورية قائمة بين الوجود الصوفي والوجود الإلهي، إذن فهي وجودية لاهوتية، وإذا استثنينا هذا البعد فإن الوفي مخلوق بشري لا يختلف عن غيره من الناس من حيث كونه يعيش إنسانيته بامتياز بتخطي الجانب الحيواني وتهذيب الغرائز والشهوات النفسية.[1]

فالتحرر الذي يمجده التصوف الإسلامي غير التحرر الذي تدعو إليه ما بعد الحداثة الغربية، فالتحرر الصوفي هو حرية استرقاق حرية عن كل شيء سوى الله سبحانه وتعالى، وتحقيق هذه الحرية الإرادية يتعين في العبودية لله لا الابتعاد عنه وقطع الصلة به والعيش في العبثية والفوضى المطلقة، فالتصوف هو دعوة صريحة لمجاهدة النفس والشهوات والملذات الدونية الدنيوية والرغبات المتدنية، والسمو بالروح إلى الفضائل والقيم، الأمر الذي يرفضه الفكر ما بعد الحداثي الداعي للعدمية والتشظي وإتباع الأهواء والشهوات، والعيش بلا قيم ولا فضائل.

الخلاصة:

نخلص إلى عدم إمكانية جعل التصوف الإسلامي الناشئ في بيئة الثقافة الإسلامية بديلا للحداثة الغربية ولا جعله تيارا ما بعد حداثي، فلكل بيئته الخاصة التي نشأ فيها

[1] ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة، ص،476.

وتبنى أسسها، ولكل تطورات ذهنية أدت إلى ظهوره، فالذهنية الغربية التي أدت إلى نشأة كل من الحداثة وما بعد الحداثة، تختلف جذريا عن الذهنية العربية الإسلامية التي أدت إلى نشأة التصوف .

فأسلوب الحياة الذي تقترحه الحداثة وما بعدها يتعارض مع بعض ثوابت الفكر الديني والمصطلح العام للمبادئ العقدية والأخلاقية المستقاة من الأديان، ويقدم بدلًا منها أفكارًا أخرى مثل البحث عن استقلالية الفرد التي نتجت بدورها عن مجموعة من القيم الاجتماعية تؤكد التغيير بدلًا من الثبات، والكمّ بدلًا من الكيف، وتفضل الإنتاج الفعال، والسلطة، والربح على التعاطف مع القيم أو المهن التقليدية في الساحات العامة والخاصة.

بينما يشتغل التصوف بشكل أساسي على إصلاح النفس وتهذيبها وتزكيتها، وعلى عكس المعتقدات التقليدية للتيارات السلفية السنية والشيعية الساعية لبسط نفوذها على الآخرين وإخضاعهم لـ"شرع الله" وفق تصورهم، الجهاد الأكبر للصوفي هو في مواجهة العدو الداخلي "الهوى"، أي الإغراءات الدنيوية المادية التي تحجب قلب المتصوف عن الله. لذلك، لا يعتقد الصوفي بأن عليه أن يعيش في "دولة الله" حتى يكون مؤمناً صالحاً، إنما يقيم دولة الله في قلبه أينما حل على أرضه، ويسعى لنشر الخير والعدل بمعزل عن ظاهر الفقه والشريعة.

